

ПРАВО ЯК БЛАГО В СИСТЕМІ СУСПІЛЬНИХ ВІДНОСИН: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ДОСЛІДЖЕННЯ

Національний авіаційний університет

Анотація. У статті, з позиції соціальної філософії, розкриваються ключові соціальні компоненти, які уможливають існування права як блага в системі суспільних відносин.

Ключові слова: право, правовідносини, лібералізм, свобода, рівність, справедливість.

Вступ

У соціально-історичному поступі людства, в контексті формування демократичних інститутів, і громадянського суспільства зокрема, особливе місце в системі соціальних норм займає право й правові норми, які виступають нормативною формою організації суспільних відносин. Особливістю правових норм є їхній загальнообов'язковий характер, а також обумовленість рівнем розвитку суспільства та реальними відносинами, що історично склалися між людьми в процесі їхніх взаємин. Разом із тим, у глобалізованому світі юридичні системи різних країн уніфікуються відповідно до норм міжнародного права та у процесі їхньої все більш тісної взаємодії, імплементуються на внутрішньодержавному рівні, реалізуючись у формі міжнародно-правових зобов'язань. У результаті високі міжнародно-правові стандарти інкорпуються у національні законодавчі системи країн, які перебувають на різних етапах суспільного розвитку. У зв'язку із цим постає низка запитань: чи здатні країни забезпечити практичне виконання імплементованих у їхні правові норми міжнародно-правових зобов'язань? І якщо ні, то чи кожна держава, яка має національне законодавство, хоча й приведене у формальну відповідність до міжнародних норм, є правовою у розумінні не лише фактичної наявності законодавчої бази, а й у контексті забезпечення рівності доступу до прав і свобод усіх громадян, тобто у вигляді визнаної свободи, затвердженої у формі їхньої правоздатності і правосуб'єктності? А також чи можна ототожнювати правові норми з правом та благом, як це робили і продовжують робити юспозитивісти у неліберальних країнах? Поставлені питання актуалізують дане дослідження.

Аналіз досліджень і публікацій

Теоретичною основою дослідження значення права, а також його сутності як блага в системі суспільних відносин, виступили праці відомих учених. Парадигмальні положення, що стосуються даної проблеми, були висловлені ще в античній філософії Платоном, Арістотелем, Демокритом та іншими. Західноєвропейською філософією Нового часу, в особах таких мислителів, як Т. Гоббс, Ж.Ж. Руссо, Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, була розвинута природно-правова концепція. Найбільш глибокі загальнотеоретичні і методологічні основи дослідження питань, що стосуються нашої проблематики, були концептуалізовані в працях Г.-В. Лейбніца, І. Канта, І. Г. Фіхте, Г. Гегеля та ін. Вагомий внесок у розроблення цієї тематики зробили В. Соловйов, М. Бердяєв, І. Ільїн, Г. Шершеневич. Окремо слід відзначити вагомий внесок В. Нерсисянца в розк-

ритті загального блага як правової категорії лібертарно-правової концепції.

Постановка завдання

У статті ставиться мета дослідити ключові соціальні компоненти, які уможливають існування права як блага в системі суспільних відносин.

Основна частина

Джерела політико-правової думки беруть свій початок у давньогрецькій філософії з її міфологічними уявленнями про місце людини в світі. Теоретичне осмислення ролі права в державно-організованому полісному суспільстві пов'язане з іменами таких мислителів часів Античності, як Сократ, Платон, Арістотель, Геракліт, Демокріт та інші. В античному філософському дискурсі активно обговорювалися проблеми співвідношення держави і права, права і справедливості, а також питання соціальної цінності права. Саме в часи Античності започаткувався раціональний підхід до розуміння правових реальностей, тоді ж було закладено основи теоретичного осмислення права як блага у суспільстві.

Так, Арістотель у своїх політичних та етико-моральних пошуках намагався визначити універсальні – природні та соціальні – підстави моралі і права. Характеризуючи справедливе як законне і рівне, Арістотель обумовлював загальнозначущість права в полісному житті, адже «закони звернені до всіх громадян, але вигідним їхнє виконання може бути або всім, або найбільш родовитим, або тим, хто при владі завдяки своїм особистим якостям, або щонебудь ще в аналогічний спосіб, – так що в одному сенсі ми називаємо справедливим те, що сприяє досягненню і збереженню щастя, й усього, з чого воно складається у сфері життя загальнодержавного» [1, с. 109]. Тим самим він доводив, що благо держави, як і стан правопорядку, залежать від моральних якостей її громадян.

До осмислення ролі держави і права в полісному житті звертався Демокріт. Підкреслюючи всезагальну роль держави в контексті ускладнення суспільних відносин античного світу, він указував на зростаюче значення закону і законності. На його думку, якості, що необхідні для громадянина, створюються вихованням, навчанням [2, с. 121]. Демокріт вважав, що якби люди не заздрили і не шкодили один одному, то й закони були б зайвими. Але якщо сталося так, що стосунки людей є сповненими ворожнечі, то закони є вкрай необхідними. Окрім того, в умовах полісного життя цінність законів зростає в багато разів, тому їх слід охороняти з нещадною суворістю.

У своєму політико-правовому вченні Сократ розвивав ідею про природне право, яке має співвідно-

ситися з людськими законами та становити їхню основу. Він вважав, що існують неписані, «божественні» закони, які мають всезагальну силу, незалежну від волі людей. Ці неписані природні правила у своєму співвідношенні з почуттям справедливості вимагають також покори писаним законам, адже, згідно із Сократом, справедливе і законне – одне й те саме. На думку Сократа, істинна доброчесність полягає у знанні, тому «істинне знання вже саме по собі і неодмінно веде до правильних вчинків» [3, с. 118]. Обґрунтовуючи необхідність дотримання чинних законів, він наголошував, що будь-які закони в державі, якими б вони не були, є кращими, аніж беззаконня і свавілля.

Отже, античні філософи трактували закони як засоби, що нівелюють хаос та впорядковують життя в суспільстві. Приписуючи їм роль стрижня, що визначає оптимальний устрій держави, філософи вважали, що в цьому полягає соціальна значимість законів. Якщо ж писані закони і правила відповідають моральним засадам справедливості, то їхня значимість, як суспільного блага, суттєво зростає.

Середньовічна філософсько-правова думка, перебуваючи під впливом греко-римської культурної парадигми, забезпечила у своєму розвитку єдність історичного процесу і соціокультурних досягнень людства. Дух античних міркувань був досить близьким до тих процесів, що відбувалися у феодальному світі. Середньовічний теоцентризм цілковито сприйняв античну ідею всеосяжної впорядкованості світу, хоча й у дещо видозміненому вигляді.

У своїх роботах до філософії Арістотеля звертався Фома Аквінський. Він вважав, що в пошуках істини потрібно завжди виходити з раціонального, адже розум зможе усіх примирити у своїй універсальності. Філософія Фоми Аквінського постає як метафізика буття, пропонуючи фундамент знання значно глибший, ніж попередня метафізика сутностей. Мислитель доходить висновку щодо унітарності, або єдності буття, його істинності та благості. Тому ключовим призначенням людини він вважав пошуки розумних підстав та діяльність на їхній основі. На цьому положенні ґрунтується етичне та політичне вчення Фоми Аквінського. В основі самої людської природи лежить здатність до досягнення мети, до якої тягнє будь-яка річ, та розуміння природного порядку речей, завершенням якого є найвище благо. Отже, цілком у нашій волі бажати чи не бажати чогось із земних цінностей. Це, на думку філософа, становить сутність свободної розумної волі, роблячи розум причиною свободи, а людину – свободною в тому сенсі, що, йдучи до мети, вона веде себе сама.

На підставі викладених вище думок Фома Аквінський встановив ієрархічну структуру законів:

- вічний закон (*lex aeterna*) або божественний провіденціальний план – найвищий універсальний порядок речей, що веде до призначеної мети;
- природний закон (*lex naturalis*) – заснований на залученні людини, як істоти раціональної, до вічного закону, дотримуючись якого, вона повинна творити добро і уникати зла;
- людський закон (*lex humana*) – виходить із природного закону і як позитивне право, встановлене

людиною, повинен перешкоджати злу шляхом застосування його загальних принципів через моральні чесноти і практичну мудрість юриспруденції.

Усі три закони Аквіната апелюють до розуму, встановлюючи як засоби, що допустимі при досягненні цілей, так і сам порядок цілей, акцентуючи увагу на колективному початку у всіх видах загального блага – державі. Наслідуючи в цьому Арістотеля, Фома Аквінський вбачає саме у державі природну необхідність буття людини, джерело законності та справедливості. У «Коментарях до Арістотелевої «Політики»» він пише: «Однак, коли людина (живе) поза законом і правом, тоді вона є найгіршою з усіх живих істот... Отже, той, хто першим створив державу, усунув у ній найгірших людей і наважув решту до кращих людських якостей, тобто до розуміння справедливості й чеснотливості» [4, с. 41]. Окрім того, теорію справедливості в контексті державності Аквінат назвав «юстицією» та визначив її як «постійну волю знаходити для кожного своє право».

Запропонована Фоמו Аквінським ієрархічна структура законів відображає сходження духу закону від абстрактного до конкретного через принципи права до правореалізації. Отже, дух закону, як вище благо, є ключовим принципом вічного закону в структурі правоустрою, який не змінюється та переходить у знятому вигляді на наступні рівні, пронизуючи тим самим усю правову матерію. З часом цей принцип вищого порядку речей відобразився у загальній структурі правоустрою. Він надає всезагальної універсальності провіденційному змісту права та забезпечується системною єдністю декларативного і регулятивного характеру норм.

В період зародження капіталістичного ладу в Європі відбувся поступовий взаємообумовлений розвиток свободи і права, що привело до визнання універсального характеру прав людини. Зокрема, починаючи із соціально-філософських і соціально-політичних робіт Фр. Бекона, Т. Гоббса, Дж. Локка, Б. Спінози, Р. Декарта, Д. Юма, Г. Лейбніца, а також філософів-просвітників – Вольтера, Ш. Монтеск'є, Д. Дідро, Ж. Ж. Руссо та інших, державно-правові відносини отримали своє теоретико-філософське обґрунтування, набувши у контексті розвитку західноєвропейської цивілізації універсально-історичного тлумачення. Спочатку у філософії доби Відродження, а потім у новоєвропейській філософії було здійснено спроби виявити універсальні культурно-історичні та соціокультурні засади права. В одній із робіт ми зазначали, що «підставою для надлокального статусу права є, безумовно, його панлогістична основа, адже філософська думка завжди концентрувалася навколо пошуку всезагальних або універсальних основ буття» [5, с. 79].

Тогочасне антропоцентристське мислення сприяло формуванню західноєвропейських уявлень про права і свободи, рівність індивідів перед законом, правову державу тощо. В епіцентрі уваги філософської думки того періоду перебувала людина, тому пояснення сутності права були обумовлені природою людини, її прагненням до свободи, самовизначення. Процес вивільнення людської особистості відбувався в тлі утвердження приватного інтересу, приватної власності, але важливим було й те, що в

західній суспільній свідомості здійснилося розмежування індивідуального і колективного. Людина в той час перетворювалася на самостійного суб'єкта, не представника певного соціального стану чи безлику частину колективу, а індивідуума, що представляє сам себе. Розум, що являє собою сутнісну характеристику історичного суб'єкта, постає у філософії Просвітництва як передумова і як ключовий прояв усіх інших людських характеристик: свободи, політичної волі, соціальної активності, громадської самостійності.

Філософи-просвітники вважали, що історичним покликанням людини як розумної істоти було перебудувати суспільні відносини на уможливаючих засадах. На підставі цих засад декларувалися основні права людини: рівність, свобода, братерство, «а теорія рівності прав і свобод онтологізувалася в державно-правових концепціях, поставши в основі ключових принципів правової держави та суспільства рівних можливостей» [6, с. 111]. Так, Ш. Монтеск'є у роботі «Про дух законів» намагався пояснити буття людини та суспільство на підставі об'єктивних причин. Згідно з його концепцією, різні закони є формулюванням одного і того самого природного «Закону», який є детермінованим історичними, природними умовами та головними принципами співіснування. На підставі цих детермінант він сформулював зміст свободи як право робити все, що дозволено законами. Звідси філософ робить висновок: «Оскільки у свободній державі кожна людина, що має свободну душу, повинна управлятися сама собою, то слід було б, щоб народ, у його цілому, здійснював законодавчу владу» [7, с. 292-293]. Тим самим природний «Закон» Ш. Монтеск'є стає умовою свободи у державі і, водночас, є передумовою її демократичної форми правління.

Отже, у ході розгортання ідей раціоналізму та на ґрунті ідеологічного протистояння з абсолютизмом у філософії Просвітництва формується доктрина лібералізму, де прогресивні (цивілізовані) суспільні відносини ототожнюються з правовою державою, які можуть бути забезпечені тільки за умови демократичної форми правління. Як слушно зазначає І. Іонов, у той період «найважливішим проявом цивілізаційної самоідентифікації була секуляризація образу світу й ідеалу гармонії. Роль абсолютного спостерігача, яка раніше належала Богу, була передана людині. Якщо раніше основним предметом переживання були відносини людини і Бога, то тепер світська утопія перенесла їх у сферу відносин між людьми. При цьому раціональні, моральні та естетичні цінності ще не були розведені і здавалися можливою гармонізацією образу людини, соціальних відносин і природи, втілена в ідеї прогресу» [8, с. 183-184]. Зазначимо, що саме в добу Просвітництва відбувається усвідомлення права не як примусу, а як блага в системі суспільних відносин і, водночас, людина починає усвідомлювати себе в праві, самостійно співвідносити свою діяльність з правовими нормами на раціональних засадах.

Г. Лейбніц вважав, що справжньою метою державної влади повинно бути влаштування людського щастя, адже йому за допомогою законів можна у помітний спосіб сприяти ззовні. Він зазначав, що

«подібно до того, як у добре влаштованій державі, наскільки можливо, здійснюється турбота про окремих осіб, так і універсум не може бути досконалим, якщо при збереженні загальної гармонії в ньому не дотримуються приватні інтереси. І в цьому відношенні не можна було встановити кращого правила, як закон, який стверджує, щоб кожен брав участь в удосконаленні універсуму і своїм власним щастям, що відповідає його чесноті, надихав його доброму прагненню до загального блага» [9, с. 288-289]. Тим самим Г. Лейбніц доводив, що існує певна взаємобумовленість і єдність загального блага та щастя кожного індивідуума, яке може бути досягнене за допомогою закону.

Узагальнюючи викладене вище, зазначимо, що загальне благо членів соціально-політичної спільноти включає в себе благо всіх його членів на підставі законного, а отже, – загально-справедливого визнання блага кожної людини. З цього приводу В. Нерсисянц говорив, що «реальне джерело «загального блага» (або «вищого блага») і його природноправового характеру – об'єктивна природа людини, оскільки людина за природою своєю істота політична (Арістотель) і соціальна (римські автори)» [10, с. 68]. Тому, за своєю природноправовою сутністю, загальне благо усіх і індивідуальне благо кожного збігаються. А держава, яка виражає і захищає загальне право, з одного боку, являє народну справу та, разом із тим, представляє собою універсалистську модель загального правопорядку.

Але чи кожна держава, яка виражає позитивне право, відстоюючи провідну роль закону безвідносно до його змісту, являє собою народну справу та, врешті, є правовою? Іншими словами, чи для кожної держави позитивне право апіорі стає загальним благом, яке розділяється кожним і підтримується усіма членами суспільства?

Треба зазначити, що така політико-правова спільність, яка лежить в основі концепції права як загального блага передбачає наявність у суспільстві усталеної традиції прав і свобод людей, що робить їх дієвими суб'єктами ліберальної спільноти. Саме у ліберальному суспільстві ідея права як загальна міра свободи, рівності і справедливості набуває свого буття. Характерними рисами такого суспільства є: юридична рівність людини – через визнання її економічно самостійним суб'єктом, який перебуває у конвенціональному відношенні добровільного взаємовикористання; визнання її природних прав – права на життя, свободу, власність і права на захист цих прав; детерміноване розумним порядком поняття свободи – нескінченно розкриті в чітко визначених межах його змісту; справедливість – як тверда і постійна воля визнавати за кожною людиною її право на реалізацію потенційних можливостей на підставі найбільш загальної системи рівних основних свобод, сумісної з подібними системами свобод для всіх інших людей.

Основоположними у структурі права ліберального суспільства є права людини та ключові принципи права: справедливість, рівність, свобода та гуманізм, які проєктуються в загальну сутність права. Раніше ми зазначали, що «ключовою функцією права в західно-індивідуалістському суспільстві є вре-

гулювання існуючих суспільних відносин на підставі принципів права, які становлять його сутність» [11, с. 87]. Її можна охарактеризувати як дозвільно-регламентуючу. У суспільствах неліберального типу, навпаки, основоположними у структурі права виступають норми позитивного права, засновані на принципах етатизму та кастового розподілу. Саме тому функція права там заборонна-розподільча, і полягає у зменшенні соціальної мобільності та обмеженні доступу до благ представників різних стратифікованих груп. Очевидно, що, відповідно до цих ролей, у різних суспільствах формується ставлення до права: у ліберальних – позитивне, адже своїм змістом формалізуючи свободу, право саме є благом, а у неліберальних – негативне, адже своєю дією воно обмежує свободу.

Відомо, що в ході лібералізації у суспільстві відбуваються структурні зміни. Вертикальні зв'язки змінюються на горизонтальні, а також, разом з ускладненням різноманітних відносин, змінюється роль норм і правил, їхня форма й зміст, зростає регулятивна функція права. Правові норми починають апелювати до породжених у цьому суспільстві соціальних зв'язків і відносин, а не лише забороняти чи перешкоджати представникам однієї соціальної групи мати доступ до благ іншої, як це відбувається, наприклад, у неліберальних – комунітаристських суспільствах. Отже, у ході суспільного розвитку змінюється роль і функції права в системі суспільних відносин, а також формуються певні сутнісні властивості (характеристики) права у вигляді необхідної форми і рівня свободи, рівності та справедливості.

Насправді це не означає, що у неліберальному суспільстві не існує категорій свободи, рівності, справедливості. Зазначимо, ці категорії завжди були тими етичними критеріями, на які постійно спиралися люди у своїх міжособистісних стосунках, та які витоками сягають глибин ментального простору культур, корелюючи з найдавнішими суспільними ідеалами й уявленнями про добро і зло, істину і правду. Як морально-ціннісні соціокультурні установки, поняття «свобода», «рівність» та «справедливість» глибоко проникли в усі форми суспільної свідомості, ставши метарегулятором найважливіших ціннісно-сміслових ідей і уявлень людей. Але, водночас, ці поняття в індивідуалізованому та диференційованому суспільстві набувають інших змістових форм, аніж у суспільствах неліберального типу.

Справедливість у найзагальнішому значенні визначається як «загальна моральна санкція спільного життя людей, що розглядається переважно під кутом зору зіткнень бажань, інтересів, обов'язків; спосіб обґрунтування і розподілу між індивідами вигод і тягот їхнього спільного існування» [12]. Специфічним предметом справедливості є благо або зло спільного існування в межах єдиного соціального простору. Онтологічну основу справедливості становить спільне життя людей, які є взаємозалежними в суспільних умовах і потребують один одного, що передбачає визнання себе як цінності та цінності іншого, і в цьому статусі обумовлює рівність між собою. Проголошуючи самоцінність кожного індивіда та розгортаючи ідею справедливості через рів-

ність, у суспільстві тим самим задається один із базових принципів власного буття і буття людини.

Свого часу справедливість щодо іншого ототожнював із рівністю Арістотель, сформулювавши морально-правові засади справедливості традиціоналістського суспільства. Розуміючи під справедливістю відповідність закону та розумне облаштування полісного життя, філософ окреслив загальний моральний знаменник усіх соціально впорядкованих відносин між людьми у вигляді визнання себе рівним щодо інших та дотримання законності як соціальних норм. Ці норми, збігаючись із моральністю в її проекції на соціальну сферу, обумовлюють призначення і сенс спільного, об'єднавчого, соціально-упорядкованого існування в суспільстві та, за умови підтримки їх усією системою політичної влади, легітимують громадські дії і соціальні форми життя. Відсутність справедливості, як слушно вважав Арістотель, «квержує суспільство у стан виснажливої війни всіх проти всіх, що є невідгидним у кінцевому підсумку нікому. Навпаки, справедливість є вигідною всім. Державним благом є справедливість, тобто те, що служить загальній користі» [13, с. 467]. Найвищою чеснотою і завданням громадян є вирішення для себе, які закони і форми правління є найбільш справедливими, емпірично їх затвердити, а затвердивши, – неухильно їх дотримуватися. Це й буде, на думку мислителя, проявом загальної, або, як він її називає, – «громадянської справедливості» – вищої форми суспільного блага.

Сформульоване Арістотелем положення щодо загальної справедливості в етичному аспекті виступає як рівність у можливості бути щасливим у контексті доступних для цього благ. Але за мірками ліберально-індивідуалістичного суспільства рівність розуміється ним досить специфічно. Це є не рівність можливостей, закріплених за індивідом як права, коли все залежить тільки від активної волі діючого суб'єкта, скоріше, це субординація, правильний порядок панування, «не рівність, а правильне співвідношення, яке лише іноді являється рівністю» [14, с. 210], справедливий розподіл, заснований на відповідності певній сфері, переступати яку несправедливо. Тому його етико-практична раціональність «лише в телеологічній перспективі отримує вичерпні підстави для ефективної роботи» [15, с. 43]. Такий підхід цілком відповідає станому суспільству з неліберальною системою відносин, в якому все найкраще передбачене для небагатьох гідних, а решта є засобом їхнього існування та забезпечення в суспільстві «status quo». Саме у забезпеченні «status quo» давньогрецькі філософи вбачали прояв справедливості і рівність у можливості бути щасливим. Зокрема, Анаксимандр трактував поняття справедливості як правило не переступати встановлених від віку меж, а Геракліт вважав Бога втіленням космічної справедливості – праведного закону людського буття, співзвучного з прекрасним порядком у природному світі. У цих поглядах простежується відгомін найдавнішого общинного геному людства, в якому сама людська спільність була життєво необхідним благом та мала самоцінність як така. Саме тому Арістотель вважав, що найвищим завданням члена

співтовариства є підтримка спільності, а благо і щастя полягає в добродіянні, яке зводиться до розумної діяльності кожного члена суспільства в межах обумовленого статусу. У такому співтоваристві благо, на досягнення якого були спрямовані справедливі вчинки усіх членів спільноти, стає благом усього суспільства або єдиним синкретичним суспільним благом, яке належить усім одночасно і нікому окремо.

Хоча ідеї давньогрецьких мислителів щодо сутності загальної справедливості свого часу були основоположними для всієї західноєвропейської інтелектуальної традиції, на певному етапі суспільно-історичного розвитку вони були піддані переосмисленню, адже не відповідали приватновласницьким інтересам та ліберально-індивідуалістським відносинам, які виникали. В період зародження буржуазних відносин до соціально-етичних положень Арістотеля еkleктично звертався Т. Гоббс, який, «продовживши у своїй теорії суспільного договору раціонально упорядковану морально-правову доктрину давньогрецького філософа, разом із тим, подолав її, змінивши вектор Арістотелевої формули справедливості – рівність у можливості бути щасливим, на щастя в можливості бути рівним» [16, с. 100]. Тим самим у філософії Нового часу Т. Гоббс заклав основи ліберально-правової концепції справедливості.

Подальшу розробку ліберальних ідей Т. Гоббса здійснили послідовники конвенціоналізму – видатні мислителі Модерну Д. Локк, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо та інші. Схиляючись до консеквенціально-етичного підходу у сфері суспільної моралі, філософи Нового часу розглянули справедливість з універсалістських та егалітаристських позицій, на підставі яких сформулювали основи етики свободи й гуманізму, засновані на індивідуалізмі. Умовою їхніх інтелектуальних напрацювань стала антропоцентрична парадигма, що змінила теоцентризм Середньовіччя. Секуляризована свідомість того часу шукала для себе нових концептуальних рамок та ідейних підстав свого онтологічного статусу, вимагаючи переосмислення людини з позицій самодостатності та самоцінності як особистості. На тлі цих трансформацій змінювалося і моральне становлення людини до буття: «від етики обов'язків, притаманної традиційній системі цінностей, здійснюється перехід до етики прав, у межах якої навколишня дійсність розуміється звільненням індивідом виключно як сфера застосування його активності, властивої йому свободи» [17, с. 31]. Сама ж свобода стає антиподом колективістської беззмстовної волі та розуміється індивідом як усвідомлена необхідність, яка має бути узгоджена з розумом. Як справедливо з цього приводу зазначає С. Харченко, «введення соціальних норм і правил поведінки на перший погляд обмежує індивідуальну свободу особистості, але... [тим самим] суспільство породжує інші блага і свободи» [18, с. 92], реалізувати які, вочевидь, неможливо в інший спосіб.

Отже, категорії свободи, рівності та справедливості у соціально-правовій системі ліберальних відносин набувають таких конотацій, які дозволяють корелювати їх із правом, а його, на цих засадах, – з

благом. При цьому ключовою умовою забезпечення справедливості та приватних прав і свобод у ліберальному суспільстві виступає обмеження ролі держави в суспільному житті. Ліберальне законодавство, обмежуючи втручання держави у сферу приватного, не дозволяє їй самостверджуватися через насильство.

На противагу ліберальним, у неліберальних суспільствах склалася інша правова традиція: через закони держава панує над громадянами. Тому мірилом свободи там виступає беззмстовна воля, а саме – невідповідність державі і законам. Головним принципом у таких суспільствах є неписаний закон сили, який ґрунтується на страху і покорі, а із сутності самих відносин випливає, що за умови підтримки «статусних» неписаних правил можна порушувати писані норми права. У такому разі громадяни позбавляються всіх прав, а саме право стає абсолютно формальним. Але й ті, хто, здавалося б, мають блага у вигляді прав, що відповідають їхньому статусу, насправді у неліберальних країнах нічим не володіють. Історія знає чимало прикладів, коли в безправному суспільстві нібито всесильний та непорушний можновладець раптово втрачає все, а буває й життя. Для того, щоб у суспільстві діяло право, нехай навіть для можновладця, потрібно, щоб спочатку з'явився індивідуалістичний тип особистості, який усвідомлює свою автономність як цінність та онтологізує її в соціумі у вигляді права, тим самим утверджуючи право в системі соціальних відносин.

Порівнюючи американські та радянські перспективи прав людини, Х. Берман зазначав, що у США «основні права окремих осіб існують незалежно від держави, а в деяких контекстах навіть перевершують її міць, тоді як радянська концепція, що знайшла своє відображення у конституції СРСР, полягає в тому, що всі права надаються державою і неминуче підпорядковані її владі» [19, с. 16]. На думку вченого, у Радянському Союзі всі конституційні права мали характер певних зобов'язань з боку держави та швидше являли собою пільги для своїх громадян, аніж справжні права, які на всіх рівнях суспільного життя повинні забезпечуватися та охоронятися державою. Якщо ж держава, діючи через свої соціальні інститути, порушує закони та не виконує конституційних зобов'язань, то у громадянина не залишається ніякого правового захисту. Ми вважаємо, що такий патерналістський механізм «забезпечення» прав як пільг притаманний усім неліберальним суспільствам. І хоча у сучасному світі суспільства з неусталеною правовою традицією, пристосовуючись до вимог міжнародного права, на найвищому – конституційному – рівні декларують права і свободи, водночас, рангом нижче, на процесуальному рівні підзаконних нормативно-правових актів та постанов, які, як відомо, мають регулятивний характер і повинні забезпечувати дію задекларованих принципів і норм у суспільстві, механізми дії прав принципово не деталізуються, спотворюються або взагалі вступають у суперечність з іншими нормами права чи навіть здоровим глуздом. У результаті права нівелюються, не відт-

ворюються на рівні буття та врешті не доходять до «споживача» – пересічного громадянина.

І. Кант слушно зазначав, що у суспільствах існує поділ за суб'єктивним ставленням зобов'язуючого до зобов'язаного. Серед іншого він розрізняв стосунки між людьми, визначаючи їх як правові відносини людини до інших істот, що мають як особисті права, так й обов'язки та стосунки до людей, позбавлених особистості (хлопи, раби), що становлять собою правові стосунки людини до істот, які мають лише обов'язки, але не мають жодних прав [20, с. 264-265]. На нашу думку, у неліберальних суспільствах за формально-правовим фасадом приховується ставлення до людей, яке, насправді, за винятком обов'язків та деяких пільг, до того ж не усім доступних, позбавлені всіляких прав. Тому, не зважаючи на задекларовані принципи, на рівні буття там панує безправ'я та продукується ставлення до власних громадян як до істот, позбавлених особистості.

Отже, у сучасному світі існує безліч начебто демократичних і цивілізованих країн, у яких наявна та приведена до міжнародних стандартів законодавча база, існують судова і виконавча гілки влади, конституція та прокурори, комітети з охорони права й національні агентства з протидії корупції тощо. Але на рівні суспільних відносин у людей там немає прав, а, відповідно, – немає права у ліберальному значенні. Перефразовуючи слова професора Преображенського із повісті М. Булгакова «Собаче серце», зазначимо, що наявність законодавства ще не робить країну правовою, як і здатність розмовляти не робить істоту людиною. Очевидно, що у суспільствах традиціоналістського, неліберального типу просто не відбулося структурних змін соціальної системи, які здатні породжувати права і ліберально-правові відносини, а, відповідно, право не формалізувалося там як благо у системі суспільних відносин.

Висновки

На підставі того, що загальне благо членів соціально-політичної спільноти включає в себе благо всіх його членів на основі законного, а отже, – загально-справедливого визнання блага кожної людини, загальне благо усіх і індивідуальне благо кожного за своєю природно-правовою сутністю збігаються. Така політико-правова спільність, яка може забезпечити існування права як загального блага передбачає наявність у суспільстві усталених ліберально-правових відносин. Адже тільки у ліберальному суспільстві ідея права як загальна міра свободи, рівності і справедливості набуває свого буття. В такому суспільстві панують уже формальне право і не «права» обраних, як у неліберальних суспільствах, а право як благо, у вигляді універсальної загальноозначущої форми вираження свободи. Його роль полягає у забезпеченні загальної і невід'ємної свободи кожного індивіда, а правовою функцією є не обмеження свободи, а, навпаки, її розширення. Отже, правові країни – це ліберальні країни, де право своїм змістом формалізує свободу.

Список літератури

1. Аристотель. Евдемова етика / Аристотель. – М. : ИФ РАН, 2005. – 448 с.
2. Асмус В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус : 3-е изд. – М. : Высш. шк., 1998. – 400 с.
3. Виндельбанд В. История древней философии / В. Виндельбанд ; [пер с нем., под ред. А.И. Введенского]. – К. : Тандем, 1995. – 363 с.
4. Аквінський Тома. Коментарії до Арістотелевої «Політики» / Тома Аквінський ; [пер. з латини О. Кислюка] ; передм. В. Котусенка. – К. : Основи, 2003. – 794 с.
5. Орденів С.С. Становлення суспільної правосвідомості у цивілізаційному поступі людства / С.С. Орденів // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 2 (20). – К. : НАУ, 2014. – С. 76-81.
6. Орденів С.С. Рецепція суспільної правосвідомості у соціально-філософських теоріях нового часу / С.С. Орденів // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 1 (21). – К. : НАУ, 2015. – С. 105-111.
7. Монтеск'є Ш.Л. О духе законов / Ш.Л. Монтеск'є ; [пер. А. Матешука]. – М. : Мысль, 1999. – 674 с.
8. Ионов И.Н. Цивилизационная самоидентификация как форма исторического сознания / И.Н. Ионов // Искусство и цивилизационная идентичность ; отв. ред. Н.А. Хренов. – М. : Наука, 2007. – С. 169-187.
9. Лейбниц Г.-В. О глубинном происхождении вещей / Г.-В. Лейбниц // Сочинения в четырех томах : Т. I ; [перевод Я.М. Боровского и др.]. – М. : Мысль, 1982. – С. 282-290.
10. Нерсисянц В.С. Философия права : Учебник для вузов / В.С. Нерсисянц. – М. : Издательство НОРМА (Издательская группа НОРМА – ИНФРА М), 2001. – 652 с.
11. Орденів С.С. Філософська експлікація поняття постмодерної правосвідомості суспільства / С.С. Орденів // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 2 (24). – К. : НАУ, 2016. – С. 86-90.
12. Справедливость [Текст] // Философия : Энциклопедический словарь [Электронный ресурс] / под редакцией А.А. Ивина. – М. : Гардарики, 2004. – Режим доступа : http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1150/%D0%A1%D0%9F%D0%A0%D0%90%D0%92%D0%95%D0%94%D0%9B%D0%98%D0%92%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%AC. – Название с экрана.
13. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – С. 376-644.
14. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. – Ростов н/Д : изд-во «Феникс», 1998. – 992 с.
15. Прокофьев А.В. Человеческая природа и социальная справедливость в современном этическом аристотелианстве / А.В. Прокофьев // Этическая мысль. – Вип. 2. – М. : ИФ РАН, 2001. – С. 42-69.
16. Орденів С.С. Роль принципу соціальної справедливості у процесі формування суспільної правосвідомості в умовах глобалізації / С.С. Орденів // Імперативи поступу України в умовах цивілізаційних викликів сучасного світу : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 27 січня 2015 р. – Київ : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2015. – С. 98-102.
17. Канарш Г.Ю. Социальная справедливость : философские концепции и российская ситуация : монография / Г.Ю. Канарш – М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – 236 с.
18. Харченко С.П. Философско-правовой межкультурный дискурс / С.П. Харченко // Вісник Національного авіаційного університету. Серія : Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 1 (23). – К. : НАУ, 2016. – С. 90-92.
19. Berman H. American and soviet perspectives on human rights / Harold J. Berman // Worldview / Perspectives on human rights. – 1979. – P. 15-21.
20. Кант И. Метафизика нравов / И. Кант // Сочинения. В 8-ми т. – Т. 6. – М. : Чоро, 1994. – С. 224-543.

С.С. Орденів

ПРАВО КАК БЛАГО В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

В статье раскрываются ключевые социальные компоненты, которые делают возможным существование права как блага в системе общественных отношений. Политико-правовая общность, которая способна обеспечить существование права как общего блага предполагает наличие в обществе устоявшихся либерально-правовых отношений. Так как только в либеральном обществе, идея права как общая мера свободы, равенства и справедливости, приобретает свое бытие. Его роль в этой ипостаси заключается в обеспечении общей и неотъемлемой свободы каждого индивида, а правовой функцией становится не ограничение свободы, а наоборот ее расширение. Следовательно, правовые страны это либеральные страны, где право своим содержанием формализует свободу.

Ключевые слова: право, правоотношения, либерализм, свобода, равенство, справедливость.

S. Ordenov

LAW AS GOOD IN THE SYSTEM OF SOCIAL RELATIONS: SOCIAL AND PHILOSOPHICAL STUDY

The article deals with the key social components that enable existence of law as good in the system of social relations. A political and legal community, which can ensure the existence of law as a common good, presupposes the settled liberal and legal relations in society. It is exclusively a liberal society, in which the idea of law, as a general measure of freedom, equality and justice, exists. Its role in this dimension is to ensure the common and inalienable freedom of each individual, as a result the legal function is not connected with the restriction of freedom, but on the contrary – its expansion. Consequently, legal countries are liberal ones, where the law due to its content formalizes freedom.

Keywords: law, legal relations, liberalism, freedom, equality, justice.

УДК165.161(045)

О.П. Скиба

**ТЕХНОЛОГІЇ ЯК ФАКТОР СТАНОВЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

Національний авіаційний університет

Анотація. Стаття присвячена дослідженню впливу інформаційних і телекомунікаційних технологій на становлення інформаційного суспільства.

Ключові слова: інформаційне суспільство, суспільство знань, інформаційні технології, телекомунікаційні технології, наукове знання.

Вступ

Ще наприкінці минулого століття починає з'являтися комп'ютерна техніка, яка стає основою розвитку і становлення суспільства, яке окремі учені визначають як інформаційне. Поступово змінюється система комунікацій, соціальний устрій, зростає роль теоретичного знання і інформації, що стає одним із визначних чинників становлення нового суспільства. В останні десятиліття поява великої кількості інформації зумовила стрімкий розвиток новітніх інформаційних і комп'ютерних технологій, які допомагають отримувати нові знання, переробляти і зберігати інформацію. Саме завдяки розвитку інформаційних і телекомунікаційних технологій стає можливою поява «всесвітньої павутини», мережі Інтернет, що видозмінює всі сторони соціального життя: економічну, технічну, культурну тощо. Адже її можливості є застосовними в різних сферах життя суспільства: в освіті (дистанційне навчання і доступ до баз електронних бібліотек є лише невелика частина її потенціалу), в науці (комунікація між ученими, новітня техніка і засоби для проведення експериментів тощо), у сфері бізнесу (електронні платежі, пошук працівників тощо) і т.д.

Аналіз досліджень і публікацій

Д. Белл досліджував вплив комп'ютерної техніки і телекомунікацій на економічне і соціальне життя суспільства [2]; М. Кастельс, пропонуючи свою концепцію «інформаційного суспільства», звернув увагу що саме розвиток нових технологій та зростання ролі інформації стають матеріальною основою глобалізації економіки [8]; О. Тоффлер відмічав, що

створення потужної техніки змінює перебіг життя людини, значно прискорюючи шалений темп культурних, соціальних і політичних змін у сучасну епоху. Учений звернув увагу, що психологічні ресурси людини не безмежні і причиною загибелі людства може стати не ядерна війна чи екологічна катастрофа, а шок, який відчувають люди, шок майбутнього, що приводить до психологічного оніміння і представляє собою реальну загрозу [17]; М. Маклюен досліджував проблему впливу технічних засобів на різні сфери життєдіяльності суспільства, за допомогою яких було скинуто панування «простору» і «часу» і покладено кінець психічній, соціальній, економічній і політичній ізоляції [10]; Ф. Махлуп розглядав широкі питання, пов'язані з економікою наукових досліджень, освітою, засобами збереження і поширення наукової і технічної інформації [11].

В. Миронов розглянув у своїй роботі як саме становлення інформаційного суспільства і розвиток технологій впливає на структуротворчі компоненти всієї системи культури [12]; З. Бауман присвятив свою роботу аналізу нового стану суспільного життя, який є, на його думку, історичним підсумком модернізації і регулювання соціально-економічних і політичних відносин. Це суспільство, яке учений визначає як індивідуалізоване, характеризується посиленням ролі невідконтрольних людині сил і тенденцій, наростанням невпевненості і невизначеності, пригніченням тих проявів людського духу, які в минулому надихали людей до соціальних перетворень [1]; В. Онопрієнко досліджує ризики суспі-